2023 TheoLogica
An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology
Published Online First: January 14, 2023
DOI: https://doi.org/10.14428/thl.v7i1.66723

¿Por qué la conservación es necesaria? Una respuesta tomista a la inercia existencial

(Why Is Conservation Necessary? A Thomistic Response to Existential Inertia)

LUCAS PRIETO
Instituto Santo Tomás de Balmesiana, España
lucaspablo.prieto@gmail.com

Resumen: La dependencia necesaria de la criatura respecto de Dios ha sido una posición común dentro del teísmo clásico. En los últimos años, sin embargo, se ha contestado dicha posición desde la hipótesis de la inercia existencial. Según esta última teoría, no haría falta recurrir a una causa trascendente para explicar la permanencia en el ser de las cosas. Tomás de Aquino, por el contrario, desde la constatación de una composición en todo ente finito, postula el recurso necesario a algo simple que dé razón de ella.

Palabras claves: Dependencia, Causalidad, Composición, *Esse*, Tomismo

Abstract: *The necessary dependence of the creature on God has been a common position within classical theism. In recent years, however, this position has been contested by the hypothesis of existential inertia. According to the latter theory, it would not be necessary to have recourse to a transcendent cause to explain the permanence in being of things. Aquinas, on the contrary, from the affirmation of a composition in every finite entity, postulates the necessary recourse to something simple that gives reason to it.*

Key words: *Dependence, Causality, Composition,* Esse, *Thomism.*

Hace algunos años Edward Feser (2011) publicó un artículo sobre la inercia existencial y las cinco vías sobre la existencia de Dios[1]. Desde entonces un creciente número de publicaciones (Audi 2019; Oppy 2021; Schmid 2021) ha recogido la problemática que ahí se presenta y ha intentado responder a su tesis principal: la existencia de una substancia compuesta nos exige postular causalmente algo simple que dé razón de su permanencia. El debate está lejos de ser marginal, pues como sostiene Feser y reconocen sus detractores, el problema de la conservación divina constituye de hecho el núcleo o enlace argumental necesario para mostrar o probar la existencia de un primer principio al cual denominamos Dios, al menos dentro del teísmo clásico[2].

Sería un error, sin embargo, pensar que el problema de la conservación es un problema reciente. Aunque no haya constituido un tópico central dentro de la teología filosófica, encontramos referencias a ella a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental. Es verdad que el marco reciente (debate sobre los argumentos en favor de la existencia de Dios) constituye una novedad con respecto a la reflexión precedente, pero substancialmente se hace referencia a un mismo problema. ¿Es necesaria la presencia continua de una causa trascendente para justificar la permanencia en el ser del ente? Para responder a este problema analizaremos, en un primer momento, la teoría de la inercia existencial como alternativa filosófica a la doctrina común sostenida por el teísmo clásico para pasar, en un segundo momento, a la conservación divina como explicación metafísica de la radical dependencia de la criatura respecto de Dios.

---

[1] Aunque el trabajo de Feser constituye un momento importante dentro de la discusión actual sobre la inercia existencial y la conservación, el problema, como también indica este autor, tiene algunos referentes anteriores (Adler 1980; Kvanvig & McCann 1998; Beaudoin 2007, entre otros). Para Feser, los argumentos a favor de la existencia de Dios son, en último término, argumentos a favor de la conservación. Es más, la doctrina de la conservación divina (CD) está implicada de algún modo en las pruebas, pues «intentan establecer la existencia de Dios precisamente al mostrar que el mundo no podría existir, ni siquiera un instante [. . .], sin la actual acción conservadora de Dios» (Feser 2011, 239). En dicho artículo, sin embargo, Feser no solo *lee* las pruebas a la luz de CD, sino que presenta algunos argumentos a favor de la conservación. Particularmente interesante resulta el planteamiento metafísico a favor de CD desde la estructura compuesta del ente: si lo compuesto implica que no subsiste por sí, entonces CD es la explicación. Aunque no podamos desarrollarlo extensamente, Feser indica también que una visión mecanicista del mundo es, en último término, la perspectiva filosófica que subyace a TIE y que bloquea la doctrina de la conservación, pues elimina la comprensión de la substancia en términos acto-potenciales (2011, 263).

[2] Por teísmo clásico entiendo aquél que mantiene de Dios los atributos tradicionales de simplicidad, inmutabilidad, atemporalidad, impasibilidad, omnisciencia, etc. Por teísmo neoclásico, por su parte, cualquier modelo de Dios que niega alguno de estos atributos, especialmente la simplicidad. Véase Feser, 2022.

1. ¿Por qué no basta la inercia existencial?

La inercia existencial (IE) parece ser un dato de experiencia. Una substancia determinada permanece en la existencia a menos que un agente extrínseco modifique su estado presente. Esta suposición, de hecho, constituye un principio básico de nuestro obrar en el mundo. Así, por ejemplo, todas las noches dormimos suponiendo que el reloj despertador permanecerá durante la noche a menos que algo lo destruya y que por la mañana cumplirá adecuadamente su función. Es más, si al día siguiente no me despierto a la hora conveniente *porque el despertador ha desaparecido*, legítimamente puedo suponer que alguien o algo, ha causado su desaparición. Y es una suposición correcta, pues algo permanece en la existencia a menos que un agente introduzca una forma contraria. El ejemplo nos puede servir para entrar en el problema, pero los que defienden la IE afirman algo más radical.

Aunque la actual teoría de la inercia existencial (TIE) se mueve más bien en un contexto intelectual no teísta, si quisiéramos remontarnos a los orígenes de esta doctrina, probablemente habría que hacer referencia a los postulados del deísmo clásico. Dios habría creado todas las cosas en un inicio, pero su presencia no es necesaria para su permanencia: lo mismo que una casa no depende del arquitecto para ser mientras es, así tampoco la creación depende del creador para continuar siendo (una vez que ha recibido el ser por una causalidad creativa). La idea subyacente es clara: la existencia recibida no necesita ser continuamente recibida para que una substancia permanezca existiendo. La TIE defiende la misma hipótesis, aunque puede diferir con respecto a cómo se justifica el que un objeto concreto devenga existente. En otras palabras, TIE no mira la causalidad de la existencia, sino a su permanencia.

¿Qué es la inercia existencial?

En términos generales TIE sostiene que, necesariamente, los objetos temporales permanecerán existiendo en ausencia de factores destructivos. Más formalmente se podría definir del siguiente modo: «necesariamente, los objetos concretos (i) persisten en la existencia (una vez que existen) sin requerir continuamente una causa concurrente sustentadora de su existencia y (ii) dejarán de existir solo si algo lo causa» (Schmid 2021a).

Respecto al primer elemento de la definición, es preciso notar dos cosas. En primer lugar, TIE no niega que haya compuestos que tiendan naturalmente a la descomposición (por la entropía, por ejemplo) o que haya eventos o estados de cosas que dependan de otros para su existencia (un todo respecto de sus partes), sino que

sostiene que al menos hay un tipo de objetos que gozan de esta inercia existencial. En segundo lugar, lo que rechaza TIE es la necesidad de la aniquilación en ausencia de factores causales conservadores. Ahora bien, como el mismo Schmid ha establecido en otro lugar[3], esta definición podría ser reformulada para eliminar algunas ambigüedades sobre su alcance. Así, por ejemplo, habría que precisar su dominio de cuantificación (pues no se extiende a todo lo que existe, sino –al menos– a algunos objetos fundamentales) o precisar su registro modal (la necesidad se aplica a tales objetos, pero no al conjunto de existentes). El núcleo, sin embargo, permanece invariable.

Respecto al segundo elemento de la definición (ausencia de una causa contraria), debe interpretarse como una condición de IE más que como una explicación. Es decir, todo indica que la única forma de ser reducido a la inexistencia proviene de un agente distinto al mismo objeto existente concreto, pero esto no es propiamente una explicación positiva de IE, sino solo una condición extrínseca.

Ensayos de explicación

Hay que tener presente que los defensores de TIE no sostienen un simple *hecho bruto*, sino que formulan diversas hipótesis para dar cuenta del fenómeno. Es decir, afirmar IE no es algo trivial, porque no afirman la *persistencia* como un hecho primitivo. Para comprender estos ensayos de explicación hay que tener presente, como dijimos más arriba, que TIE no pretende justificar causalmente la existencia de un objeto, sino solo su continuación en ella, lo cual es ligeramente distinto. Esto es importante, porque en gran medida la argumentación que ofrecen se sitúa en un nivel distinto al de los defensores de la conservación divina (CD). En principio, tanto los teístas como sus detractores construirán un argumento que termina en algo primitivo (no-explicable, sino principio de explicación) que es metafísicamente necesario y que cancela (o debe cancelar) la regresión al infinito. Aquí, sin embargo, se sitúa la diferencia fundamental.

[3] Schmid reformula TIE del siguiente modo: «Existential Inertia Thesis *(EIT): For each member O of a (proper or improper) subset of temporal concrete objects, and for each time t such that O exists at some time t* earlier than t, (i) at t, O does not ontologically depend on the concurrent existence or activity of some object O*, where O* is not a (proper or improper) part of O, and (ii) if O is not positively destroyed within the temporal interval [t*, t], then O exists at t*» (Schmid 2021b). Aunque más completa y precisa, esta reformulación nos parece que dificulta la comprensión de la IE en lugar de aclararla. Como se ve, sin embargo, hay dos elementos que permanecen substancialmente invariables: la persistencia no se debe a una causa sustentadora y la continuación exige la ausencia de una causa destructora.

En efecto, para los defensores de TIE, la existencia es justamente aquello primitivo necesario *a partir de donde* argumentan[4]. Para un conservacionista (al menos desde una perspectiva tomista), sin embargo, la idea de existencia en cuanto participada es lo que exige un recurso a «algo más». TIE representa, ciertamente, una ventaja económica argumental, pues solo postula como necesaria la existencia, mientras que CD debe postular la dependencia constitutiva de la substancia y la necesaria referencia a una causa independiente, pero al precio de asumir lo que CD niega. Por eso, como veremos, la respuesta última a TIE reside en la concepción del *esse* que manejemos: si reducimos la existencia a pura facticidad, no será posible justificar su dependencia. Pero si, siguiendo a Tomás de Aquino, pensamos el *esse* como actualidad participada, entonces la substancia que es aparecerá como siendo constitutivamente en la medida en que sea causada.

Veamos ahora algunas explicaciones que no pretenden necesariamente demostrar la verdad de IE, sino solo mostrar que no es una posición gratuita ni un hecho bruto. Un primer modo de comprender TIE consiste en afirmar que para explicar la existencia de un objeto en un tiempo posterior basta con reconocer que tal objeto existía y que no hay ni ha habido una causa contraria que interrumpa su existencia. Aunque parezca una explicación circular, Schmid tiene razón al negarlo. En efecto, si afirmamos que tal objeto tiene una capacidad para existir, entonces podemos asumir que su existencia en un instante $t+1$ está explicada por el instante inmediatamente anterior. Dicho de otro modo, la carga de la prueba está en quien quiere defender la posibilidad de la aniquilación, pues la experiencia nos dice que *basta* estar en la existencia para permanecer en ella, a menos que algo lo impida. Nótese, nuevamente, que esta argumentación no pretende explicar por qué tal objeto existe ni tampoco cuál es la razón de su persistencia, sino por qué existe en un tiempo determinado que es inmediatamente posterior a otro. En este sentido, no constituye realmente una objeción contra CD, sino solo un desplazamiento del problema porque la tesis conservacionista se apoya, precisamente, en la necesidad de explicar no solo la persistencia de la existencia, sino la existencia misma de los entes.

Se ha querido también fundamentar la necesidad de IE en la negación de una tendencia al no-ser o en la negación de una supuesta contingencia existencial (CE) en los entes finitos (aunque defensores de TIE, como Schmid, han negado su valor probativo). Puesto que un objeto no tiene una inclinación a dejar de existir, parece razonable postular una inercia positiva por la cual siga siendo mientras no sea aniquilado por un factor causal externo. Esta inferencia, sin embargo, es ilegítima y

[4] En este apartado resumimos libremente los argumentos presentados por Audi (2019), Beaudoin (2007) y, principalmente, Schmid (2021).

representa un claro ejemplo de *non sequitur*. En efecto, la negación de CE no implica (al menos no necesariamente) la afirmación de IE, pues la relación entre ambas desde una perspectiva lógica no es de contradicción, sino de mera contrariedad. No es lo mismo afirmar «el objeto *x* no es *y*» que «el objeto *x* es *no-y*». Si afirmo que tal objeto no es blanco, no puedo inferir que sea negro, pues puedo asumir (al menos como mera posibilidad) que es rojo. De igual modo, afirmar que una substancia no tiende a la aniquilación, no implica IE, porque podría no tender a la aniquilación y tampoco tender inercialmente a la existencia. Por eso, aunque IE y CE no pueden ser simultáneamente verdaderas, sí pueden ser simultáneamente falsas, por lo que la negación de CE nada nos dice respecto del valor de verdad de IE. Es más, Tomás de Aquino niega CE sin afirmar IE[5].

Más interesante resulta una reciente formulación de Schmid por la perspectiva metafísica general que adopta.

> *Fundamento temporal necesario* (FTN): existe uno o más objetos concretos (denominados "N") tal que (i) N existe necesariamente, (ii) N es temporal, (iii) N es fundamental (es decir, la existencia de N no está causada, fundada o realizada por algún otro objeto fundamental) y (iv) la existencia y/o la actividad de N explica directa o indirectamente (por causación, fundación, realización o constitución) la existencia de cualquier objeto temporal concreto no-N en cualquier momento en que existe. (Schmid 2021b)

Esta explicación presenta la ventaja de ofrecer una perspectiva más amplia y radical del problema. En efecto, no se trata solo de justificar la permanencia de los objetos, sino de dar una explicación ontológica general que incluye IE como consecuencia (y es, por tanto, una verdad fundada). Para comprender la radicalidad de la hipótesis, conviene atender a algunas anotaciones que el autor hace para clarificar su alcance. En primer lugar, esta teoría no explica o no explicita el tipo de relación entre N y no-N, dejando abierta esta problemática (incluso se podría dar una relación entre conservante y conservado entre N y no-N). No importa *cómo* N puede ser razón de todo no-N, sino afirmar el *hecho* de que N es el principio que explica la existencia de no-N.

Además, FTN no explica la existencia de N, sino que asumiéndola justifica su permanencia porque N existe necesariamente *y* N es un objeto temporal. Como ya hemos indicado, estas explicaciones presuponen como dato (o incluso como axioma)

---

[5] Si algún defensor de IE afirmara que entre IE y CE *tertium non datur*, clausuraría la discusión antes de comenzarla, pues todo argumento a favor de la conservación divina sería una simple petición de principios.

la existencia necesaria, por lo que también nos encontramos aquí con un desplazamiento del problema. En esta línea, FTN nada dice sobre la naturaleza de N (a excepción de su naturaleza temporal) y quiere permanecer neutral en este punto. Da igual si se trata de un conjunto de partículas fundamentales, de un campo cuántico, de un trozo de lodo, de la mónada substancial de Parménides o del dios temporal de los panteístas o teístas neoclásicos. No importa *qué* pongamos en la base, porque siempre estaremos afirmando un objeto temporal que existe necesariamente.

Como se ve, esta explicación supone una visión metafísica general, pero asume un punto de partida que los defensores de CD consideran injustificado y en el que reside, en último término, todo el problema. En efecto, la teoría tomista sobre la conservación puede asumir como verdadero un objeto N (i) que exista necesariamente y (ii) que sea temporal (los cuerpos celestes gozaban de estas prerrogativas en su sistema) e incluso podría aceptar parcialmente (iv), en la medida en que la causalidad creada puede participar en la producción y conservación del universo, pero negará que tal objeto pueda ser fundamental (iii). No solo porque la temporalidad implica una relación real con la materia (y, por tanto, una relación privativa de actualidad), sino porque un ente, si tiene la existencia incausada, no puede formar parte del conjunto de los objetos de este mundo. Es decir, aun suponiendo un objeto necesario fuera del tiempo, si tal objeto forma parte del mundo, entonces necesariamente tendrá su existencia como causada.

Insuficiencia metafísica de la inercia existencial

El problema radical de la TIE, desde una perspectiva tomista, reside en la ontología desde donde se argumenta. Como hemos señalado antes, en toda explicación hay que remontarse a un principio explicativo que no necesite a su vez ser explicado. El problema aparece cuando queremos dar una explicación general y última de la realidad. En este caso ya no se trata de llegar a principios parciales, sino del fundamento radical de todas las cosas. Hay que notar, sin embargo, que podría postularse consistentemente como necesidad primitiva relativa algún objeto existente intramundano (lo que Schmid denomina "N"), sin que esta explicación haya alcanzado el fundamento radical de todas las cosas. En efecto, una explicación de este tipo se revelará como hipótesis parcial si, alternativamente, se demuestra que dicha necesidad primitiva tiene su necesidad como recibida o fundada, aunque esto suponga argumentar en otro nivel entitativo. Formulado en términos tomasianos, se podría aceptar que una substancia o un conjunto de ellas existen con una necesidad primitiva porque constituyen en el orden intramundano, hasta cierto punto, la razón

última de aquello que es, pero que, a pesar de ser una necesidad primitiva en su orden, exige remitirse a una causa superior que la fundamente.

TIE, sin embargo, detiene su investigación en la necesidad primitiva de un objeto intramundano existente, es decir, asume como necesario el hecho de que algo exista. «¿Por qué existe algo después de todo? [. . .] He aquí una respuesta simple: algo existe en lugar de la nada porque es *metafísicamente necesario* que algo exista» (Schmid 2021a). Aquí reside el primer problema para establecer un diálogo real. Ante tal afirmación tenemos dos posibilidades: i) aceptar que la existencia es *la necesidad primitiva* o ii) mostrar que necesariamente está fundada en otra causa anterior. El problema está en que CD no acepta como primitiva la existencia, porque el ser de una cosa no se explica por algo de la cosa. En efecto, si se acepta una composición metafísica en clave acto-potencial en todo ente finito, necesariamente habrá que recurrir a un fundamento que justifique incluso la necesaria existencia de un ente finito.

Por eso, la negación del recurso a una causa exterior a la substancia que justifique la presencia y permanencia del ser en el ente implica eludir la pregunta metafísica fundamental antes incluso de haberla formulado. En un planteamiento de este tipo, basta el recurso a una substancia corporal eterna (o varias) y algún tipo de causa eficiente, para explicar la totalidad de los entes. El problema es que una explicación así solo puede dar cuenta, en el mejor de los casos, de modificaciones accidentales en el mundo, pero no una explicación última de él. Es decir, el planteamiento ontológico en el que se apoya TIE asume como principio la existencia, mientras que el planteamiento metafísico tomasiano, por el contrario, postula que el reconocimiento de una composición real exige en último término remontarse a algo absolutamente simple que no tenga en otro la razón de su perfección (Garrigou-Lagrange 1943; Casadesús 2012; Herrera 2017).

2. La estructura del ente finito

¿La contingencia existencial caracteriza adecuadamente al ente creado?

Como indicábamos antes, algunos defensores de TIE apoyaban su argumentación en una negación: la criatura no tiene una tendencia al no ser, por lo que se podría afirmar que tiende naturalmente a conservarse en el ser. Ya vimos que dicho argumento no es lógicamente consistente, pero a pesar de ello, subsiste una pregunta compleja. En efecto, aun cuando no pueda concluirse IE de la negación de CE, ¿qué podemos decir sobre la posibilidad de no ser de los entes? CD sostiene que todo ente finito volvería a la nada si una causa extrínseca no lo sostuviera en el ser. ¿Significa

que los entes finitos son de tal modo contingentes que están abocados por su misma estructura ontológica a la nada?

Antes de responder adecuadamente a estas preguntas, conviene hacer una primera distinción para ampliar el marco conceptual. Tomás de Aquino acepta explícitamente la posibilidad de un ente finito necesario, es decir, no funda la necesidad de la conservación en la contingencia de los entes, sino en el principio de causalidad. En efecto, la contingencia y la necesidad responden a una consideración relativa a la estructura esencial del ente, mientras que el hecho de ser hace referencia a una causa (Perrier 2019, 168–71; Stolarski 2001, 35–7). Así, por ejemplo, puedo decir que este árbol que tengo frente a mi ventana es contingente porque, debido a sus principios materiales, está sujeto *necesariamente* a la corrupción, pero se puede también afirmar que una substancia inmaterial es estructuralmente necesaria, porque no incluye ningún contrario en el que pueda disolverse. En este caso decimos que tal substancia es necesaria, porque no puede no existir una vez puesta en la existencia. Tanto en el primer caso como en el segundo estoy refiriendo a una modalidad del ente. Pero, y aquí está una clave para operar una ampliación conceptual que nos permita penetrar en el núcleo del problema, Tomás reconoce sin dificultad que «existen cosas necesarias que tienen causa de su necesidad. Por ello, se requiere una causa agente no solo porque el efecto puede no ser, sino porque el efecto no sería si no fuese la causa» (*ST* I, q. 44, a. 1, *ad* 2). Es decir, la cualificación modal de la substancia *nada nos dice todavía* sobre su existencia. Por eso no es extraño que, afirmando la posibilidad de un ente finito necesario, mantenga simultáneamente que en otro nivel es posible que no sea.

Volvemos entonces al problema planteado al inicio de este apartado. ¿Acaso la procedencia del ente marca también su destino? ¿La necesidad de una causa extrínseca del ser implica que toda criatura está marcada por una referencia al no ser? O, dicho de otro modo, ¿está el ente causado condenado a un inevitable desgaste ontológico y por eso necesita de la continua acción de un agente para conservarse? Aunque algunos teólogos sostuvieron esta idea, no es, sin embargo, la perspectiva de Tomás de Aquino. La criatura procede ciertamente de la nada y volvería a ella si Dios no la conservase, pero esto de ningún modo supone establecer una tendencia al no ser. Como decía Báñez, «cierta cosa es que todas las criaturas, aunque sean los cielos y los ángeles, se tornarían en nonada y se aniquilarían, si Dios por su libre voluntad no tuviese determinado de conservarlas. Pero sería muy mal dialéctico y peor metafísico y teólogo el que de aquí infiriese: luego las criaturas de suyo están inclinadas a no ser, como quiera que sea verdad *quod omnia appetunt esse*» (Báñez 2021, 198). Dios ciertamente puede reducir la criatura a la nada (en cuanto que deja de causar su ser), pero en la criatura en cuanto tal no encontramos ninguna

referencia a la nada como a su término. Por eso es importante notar que esta posibilidad intrínseca al no ser no es una potencia *del ente*, sino *del agente* que la ha creado. De este modo, Tomás lejos de definir la criatura por una contingencia existencial afirma justamente lo contrario: «por naturaleza cualquier cosa apetece su conservación, pero no ser conservada por sí misma, sino por su causa» (*De potentia* [*DP*] q. 5, a. 1, *ad* 13). El ente, una vez existiendo, tiene una tendencia positiva a seguir siendo, porque el ser es su bien.

Composición y simplicidad

Ahora bien, esta tendencia al ser de todo ente e incluso la existencia necesaria de algunos de ellos no implica que tales entes no puedan no ser. La razón última que da Tomás es sencilla: en todo ente finito el *esse* se distingue realmente de la esencia. Esta constatación es el primer paso para justificar la necesidad de la conservación (y para refutar así la hipótesis de la inercia existencial). Para argumentar la posición tomasiana seguiremos libremente *ST* I, q. 104, a. 1, complementando dicha explicación con otros principios metafísicos presentes en su obra. El punto formal en torno al cual gira la argumentación consiste en comprender la naturaleza de la dependencia de un efecto respecto a su causa, porque «no necesitar la conservación de otro no es sino no tener causa» (*DP* q. 5, a. 2, *ad* 1). Por tanto, para argumentar a favor de CD debemos, *primo*, argumentar que todo ente finito es causado, para demostrar, *secundo*, que solo es *en cuanto causado*. En este apartado trataremos brevemente el primer problema, dejando para luego el punto referido a la permanencia de la substancia.

Esta primera parte del argumento podría formularse del siguiente modo: (i) el ser y la esencia son dos principios ontológicos realmente distintos en el ente finito, pero (ii) puesto que el ser como acto no procede de sus principios esenciales, necesariamente debe ser causado por otro (*per aliud*); (iii) ahora bien, no puede darse una regresión al infinito en dicha causalidad, porque toda causa de la serie, si es compuesta, necesitará remitir su actualidad a algo otro; por tanto, (iv) es necesaria una causa primera que no tenga el ser como recibido, es decir, que sea un ser subsistente (*esse subsistens*).

El primer paso (i), como indicamos, es constatar que en todo ente finito hay una real distinción entre el ser y la esencia. Esta tesis fundamental del pensamiento tomasiano es también la piedra de toque para comprender las relaciones causales entre las criaturas y Dios. En efecto, el reconocimiento de la composición implicará, como veremos, una dependencia esencial y constitutiva del ente finito respecto de un ente absolutamente simple. Un desarrollo pormenorizado y completamente

justificado de esta distinción escapa de los objetivos de este trabajo, pero conviene señalar algunas ideas para comprender el pensamiento de Tomás de Aquino (Feser 2014, 234–84).

En primer lugar, la distinción real entre el ser y la esencia (que no implica la separabilidad de sus términos) supone necesariamente que la esencia nunca posee el ser por sí misma (*ex se ipsa*), porque el ser como acto está más allá de los principios esenciales. En este sentido toda esencia es por definición neutral con respecto al ser, porque ninguna esencia finita deriva su existencia de sí misma. Tomemos el ejemplo del hombre. Desde su definición (animal racional), podemos deducir necesariamente algunas propiedades que siguen a la esencia. Puedo deducir, por ejemplo, que tendrá la capacidad de reír, porque la conjunción entre el aspecto material más la racionalidad es el origen de la risibilidad. En el mismo sentido podrían deducirse otras propiedades: tendrá un sexo determinado, un color de piel, ocupará un espacio concreto… pero nunca podré *deducir* su existencia desde su simple definición. Notemos que tanto en uno como en otro caso se trata de una cierta composición, la diferencia es que en el primero la esencia basta para dar razón de dicha propiedad, pero no en el segundo. Y por eso se hace necesario el recurso a una causa.

Llegamos así al segundo punto de la demostración (ii): puesto que el ser no procede de los principios esenciales, tiene que ser causado por otro que posea en acto la actualidad comunicada al efecto, ya que todo lo compuesto necesita una causa para ser. Nótese que Tomás de Aquino no dice que todo aquello que existe necesita una causa, sino que solo lo compuesto en una relación acto-potencial la necesita. La idea simple del principio de causalidad consiste en constatar que la potencia no se basta a sí misma para reducirse al acto. Es decir, la potencia nunca puede actualizarse a sí misma, porque no puede darse a sí misma aquello que no posee. En este sentido, si hemos postulado una composición ser/esencia en términos acto/potenciales, necesariamente hemos de postular una causa distinta del mismo compuesto que justifique su composición (es decir, una causa que dé razón de la actualización *existencial* de la esencia). Ahora bien, en el pensamiento de Tomás de Aquino el tema de la causalidad está estrechamente vinculado con el de la participación y, en último término, con la referencia a uno que posea la perfección de modo absoluto (causalidad de lo máximo). Así, por ejemplo, afirma en la *Suma de teología* que «si se encuentra en algo alguna cosa por participación, es necesario que sea causado en ello por aquello a lo que conviene esencialmente» (*ST* I q. 44, a. 1). Esta referencia a la participación resulta de suma importancia para el tema de la conservación, porque especifica el tipo de relación que tiene el *esse commune* con su causa.

Por ahora hemos establecido que el ente, por ser compuesto, necesita una causa externa que le comunique su actualidad. Llegamos así a la tercera premisa de nuestro argumento (iii): aunque un ente compuesto pueda ser la causa de la composición de otro ente, no puede darse una regresión al infinito en dicha serie causal, porque si la causa es compuesta, necesitará a su vez una causa que explique su actualidad. La fuerza probativa de este paso se apoya en distinguir entre series causales *per accidens* y series causales *per se* (Cohoe 2013). La primera se caracteriza por la mera sucesión de causas donde la causa posterior posee por sí misma la *virtus* activa, aunque pueda haberla recibido de otro. Se da una verdadera transitividad causal porque se comunica la actualidad que el agente en cuanto causa posee. Así, por ejemplo, si enciendo con una cerrilla un cigarrillo, no necesito *mantener encendida la cerilla mientras fumo*, porque la cerilla ha encendido el tabaco. Es decir, el fuego que tenía la cerilla se ha comunicado como fuego al cigarrillo, de tal modo que el cigarrillo posee por sí mismo lo que ha recibido de otro. Una serie causal *per se*, sin embargo, se caracteriza por la necesaria dependencia de una causa respecto de otra en el acto de causar. El ejemplo tipo que utiliza Tomás es el de la piedra que se mueve por el bastón que se mueve por la mano que se mueve por el alma. En este caso la piedra dejará de moverse si falta alguno de los eslabones, porque la causalidad de toda la serie depende justamente de su estructura ordenada.

Lo propio, sin embargo, de la causalidad *per se* es la necesaria postulación de algo primero que dé razón de toda la serie. En efecto, si tengo una estructura de causas que causan siendo causadas, necesariamente tengo que poner una causa primera que en ese orden no sea causada, porque un infinito actual *per se* es contradictorio. Ahora bien, afirmar la necesaria referencia a un primero no implica afirmar la necesaria referencia a un primer incausado absoluto. En este sentido, al menos como hipótesis, podría postularse un primero que fuera causa de la existencia de los compuestos, sin que necesariamente fuera una causa trascendente o absolutamente incausada. Por eso, esta conclusión (iv) de la primera parte del argumento no pretende demostrar la *existencia* de una primera causa incausada, sino mostrar que la causa del ente finito (que es compuesto) es el *ipsum esse per se subsistens* cuya existencia y simplicidad ya se había demostrado previamente. En la segunda parte de este argumento se intentará probar que la causalidad del ser exige una referencia a un primero absolutamente simple cuya causalidad o comunicación de la actualidad es formalmente conservativa.

Una doble causalidad: causa fiendi/causa essendi

El argumento precedente ha establecido que todo lo compuesto necesita una causa y que el ente finito en cuanto compuesto requiere de un actualizador no actualizado para ser porque el ser no lo posee por sus principios esenciales. Ahora bien, podría objetarse que desde el reconocimiento de la existencia como no constitutiva del ente no puede deducirse la necesidad de una causa externa *continua* (es decir, conservadora), porque bastaría encontrar una explicación que dé cuenta de ella para dar por terminada la búsqueda. Así, por ejemplo, la posición de un libro en mi mesa no es algo constitutivo del libro y, por ello, debo explicar causalmente su posición actual, pero bastaría explicar por qué se encuentra en tal sitio determinado (lo he traído a mi mesa para estudiar) para justificar esa nueva propiedad que permanece sin necesidad del agente que lo ha colocado ahí. Algo análogo parece ocurrir con la existencia. Una vez que el árbol ha llegado a ser, bastará con explicar cómo se ha producido la generación, pero no parece que haga falta buscar una misteriosa causa que lo mantenga en el ser. Podría aceptarse hipotéticamente que la causación del ser requiere una causa primera que sea el *ipsum esse*, pero ¿por qué debo afirmar dicha causalidad para que el ente permanezca siendo? Esto nos lleva al segundo momento de nuestra argumentación consistente en demostrar que el *esse* (el acto de un ente finito) solo es en cuanto es efecto, es decir, como propiedad comunicada realmente por la causa nunca es recibido según su razón propia, sino solo participado.

Tomás de Aquino recurre frecuentemente a la analogía de la luz para explicar la conservación divina del ente. La fuerza del ejemplo reside en el modo de su causalidad y en la necesidad de la presencia del agente para que el efecto conserve la propiedad causada. En una cámara oscura basta introducir una fuente de luz para que *inmediatamente* se hagan visibles los objetos alcanzados por la luz y, al contrario, la supresión de dicha fuente implica también su pérdida *inmediata*. Tal objeto está iluminado si y solo si el agente lumínico está causando actualmente dicha propiedad. Al menos así lo experimentamos y así se pensaba en la física medieval (ahora sabemos que la transmisión de la luz se produce por ondas o partículas, por lo cual no es necesaria la presencia del agente para la conservación del efecto). Pero incluso asumiendo la explicación física moderna, permanece una idea que es clave para comprender una relación causal equívoca. Es verdad que el objeto puede permanecer iluminado (al menos por un tiempo) sin la presencia de la causa lumínica, pero, a pesar de ello, el objeto iluminado solo puede estar iluminado en cuanto recibe externamente la luz. Es decir, solo puede poseer dicha propiedad en cuanto causada en él. En este sentido, el ejemplo de la luz no difiere radicalmente de la causación del calor en el agua, pues en ambos casos se trata de la producción de

un efecto que no pasa a «formar parte» totalmente del sujeto que lo recibe (Kerr 2015, 100–5).

Es en esta no-transferencia de la propiedad causada donde reside la necesidad de postular una causa que actualmente esté siendo causa en el efecto. Para explicarlo Tomás distingue dos tipos de causalidad (*ST* I, q. 104, a. 1): tenemos, por una parte, la causa *secundum fieri* (*causa fiendi*) y, por otra, la causa *secundum esse* (*causa essendi*). De algún modo estas distinciones quieren explicar la dependencia del efecto respecto de su causa o, lo que es lo mismo, la simultaneidad entre el agente y el paciente. En el imaginario mental moderno estamos acostumbrados a pensar la relación entre ambos en términos de sucesión (*x* es causa de *y* porque *y* viene después de *x*), pero para Tomás este modo de concebir la causalidad no tiene sentido. En efecto, una causa solo es propiamente causa en cuanto simultánea del efecto, porque la acción del agente es la pasión del paciente. Y esta simultaneidad no solo se aplica a la causalidad eficiente, sino análogamente a todos los géneros de causa.

Ahora bien, esta dependencia se da diversamente según el tipo de causa y por eso es preciso distinguir entre una causalidad que refiere al hacerse y una causalidad que refiere al ser. Lo propio de la causa *secundum fieri* es la comunicación de una actualidad pero que mira solo al llegar a ser de dicha actualidad y no a la actualidad misma. Es decir, es una causalidad que mira a la educción de una forma a partir de una materia preexistente sin que la subsistencia de dicha forma dependa de esa misma causalidad. El ejemplo que usa el Aquinate es el de las cosas artificiales, como el del constructor que a partir de unos materiales dados (piedra, madera y cosas semejantes) es capaz de producir una casa. El constructor es ciertamente causa del ser de la casa, pero no según el ser de la casa (pues este depende de la disposición de los materiales y no del agente), sino solo según su llegar a ser. Algo análogo ocurre con las operaciones naturales: un hombre engendra a otro hombre sin ser la causa de la humanidad, sino solo en cuanto educe una forma a partir de una materia preexistente. Como se ve, este modo de causalidad es el propio de la causalidad categorial y en este sentido la dependencia del efecto solo se da mientras el efecto no ha alcanzado toda su actualidad. Por eso esta dependencia solo se da respecto al proceso por el cual una cosa adviene a la existencia, pero nunca respecto del término ya producido. La casa depende del constructor mientras se está haciendo, pero no cuando ya está construida.

Tomás de Aquino refiere esta causalidad a aquella que no tiene por término la misma forma: «si algún agente no es causa de la forma en cuanto tal, no será *per se* causa del ser (*esse*) que sigue a tal forma, sino tan solo causa del efecto según el hacerse» (*ST* I, q. 104, a. 1). Lo cual nos lleva a analizar la causalidad de la forma. Un

agente es causa solo *secundum fieri* en la medida en que el efecto es capaz de recibir la impresión del agente *según la misma razón que está en el agente*, es decir, cuando puede recibir la actualidad según la misma razón que se encuentra en la causa. En este sentido se da una comunicación simétrica de actualidad, porque el acto comunicado lo posee también en propiedad el efecto. Si un fuego enciende otro fuego, tenemos la comunicación de un acto que supone incluso la distinción numérica de ambos. En este caso no se ha causado la forma, sino el que tal sujeto la reciba según toda su razón. Tomás denomina este modo de causalidad como causa unívoca, porque lo mismo según la misma razón se encuentra en el agente y el paciente.

Ahora bien, también puede darse el caso de que un agente comunique su actualidad al efecto, pero sin que el efecto pueda recibir dicha actualidad según su razón propia, es decir, sin que dicha actualidad pase a constituir *la razón del efecto*. La actualidad del agente no deviene la actualidad en cuanto tal del paciente. Y esto es lo propio de la causalidad equívoca: el agente no causa un efecto según su propia especie porque el efecto no tiene la capacidad de recibir (*non est natus recipere*) según su misma razón. En el pensamiento tomasiano, este es el caso de los cuerpos celestes, que ejercen realmente una causalidad en el mundo sin que comuniquen según su razón propia. Esta causalidad, sin embargo, es también una comunicación de actualidad, pero por no pasar a la razón de la esencia depende necesariamente de la causa.

3. ¿Por qué la conservación es necesaria?

Aquí se vislumbra el núcleo de la tesis conservacionista (CD). Lo mismo que la causalidad *secundum fieri* exige la simultaneidad del agente y del paciente en el proceso por el cual se adquiere la actualidad, así también en la causalidad *secundum esse* se requiere la simultaneidad del agente y del paciente en la medida en que la forma depende del agente para que el paciente sea. Esta causalidad ya no tiene como sujeto un ente en acto constituido sobre el cual se puede comunicar o transmitir otra actualidad, sino que el mismo paciente es el ente en cuanto su forma depende de una causa superior. En este sentido se da una necesaria simultaneidad entre la causa y tal ente causado, porque lo que tal efecto no depende de sí mismo.

No debemos pensar, sin embargo, que esta dependencia nos remite inmediata y necesariamente a Dios, porque como acepta el mismo Tomás en el artículo que comentamos, una forma del mundo infra lunar puede depender de los cuerpos celestes en su existencia porque ellos son causa de la forma. Esta dependencia causal nos exige postular, en todo caso, una serie causal *per se*, pero como vimos

anteriormente, dicha serie nos exige llegar a un primero sin que necesariamente ese primero sea absolutamente incausado. Por eso, para justificar esta dependencia de modo radical debemos volver a la composición metafísica del ente.

> Puesto que [la luz] no tiene raíz en el aire, en un instante cesa la luz cesando la acción del sol. De este modo se encuentra toda criatura respecto de Dios, como el aire al sol que ilumina. En efecto, así como el sol es luminoso por su naturaleza y el aire se hace luminoso participando de la luz del sol, pero no participando de la naturaleza del sol, así solo Dios es ente por su esencia, porque su esencia es su ser, pero toda criatura es ente participativamente porque su esencia no es su ser. (*ST* I, q. 104, a. 1)

La referencia a la participación constituye el paso argumental decisivo para justificar la necesaria dependencia de todo ente *respecto de Dios*. En su comentario al *De ebdomadibus* dice Tomás de Aquino que «participar es como tomar una parte» y que esto se puede dar de tres modos. En primer lugar, cuando lo particular recibe algo de lo universal y por eso se dice que participa de ello. En segundo lugar, se dice que el accidente participa del sujeto o la materia de la forma, porque de algún modo son una determinación de ellos. Ahora bien, de ninguno de estos modos se puede decir que el ente participa del ser. Existe, sin embargo, un tercer modo de participación cuando «el efecto participa de su causa y, sobre todo, cuando no se adecúa a la virtud de su causa, como si dijéramos, por ejemplo, que el aire participa de la luz del sol porque no la recibe en la claridad que está en el sol» (*De ebdomadibus*, lect. 2). Afirmar que el efecto participa de la causa implica postular una necesaria dependencia del primero respecto de la segunda porque el efecto recibe la actualidad de la causa sin llegar nunca a poseerla totalmente: la posesión de una propiedad participada significa reconocer que esta depende de quien la comunica, porque nunca llega a ser transferida de modo pleno. Por eso se dice que participar es como tener parte, porque la razón de la causa no pasa a constituir la razón del ente causado: se comunica una actualidad, pero como no se llega a poseer totalmente, necesariamente debe hacer referencia a una causa que la justifique.

Decíamos al inicio que la CD dependía del reconocimiento de que el ente en cuanto tal solo puede ser en cuanto efecto. Esto equivale a reconocer que, si aceptamos la distinción entre el ser y la esencia, necesariamente hemos de aceptar la referencia a una causa absolutamente simple que justifique no solo la posesión del ser, sino la comunicación del ser que se identifique con su conservación, porque el ser como efecto al no pasar nunca a formar parte de la razón de la esencia de un ente finito, solo puede ser en cuanto participado, es decir, en cuanto causado.

Bibliografía

Adler, Mortimer. 1980. *How to Think about God: A Guide for the 20th Century Pagan*. New York: Collier/Macmillan.

Aquino, Tomás de. 2000. *Corpus Thomisticum*, Acceso: marzo 15, 2022. http://www.corpus-thomisticum.org/. Ed. Enrique Alarcón, Pamplona.

Argüello, Santiago. 2005. *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.

Audi, Paul. 2019. «Existential Inertia», *Philosophical Exchange* 48/1: 1–26. https://doi.org/10.1080/0020174X.2019.1658626.

Báñez, Domingo. «Réplica al memorial difundido por el P. Suárez», en *Predestinación y libertad. Escritos en torno a la controversia de auxiliis*, ed. David Torrijos Castrillejo. Pamplona: EUNSA.

Beaudoin, John. 2007. «The World's Continuance: Divine Conservation or Existential Inertia?», *International Journal for Philosophy of Religion* 61/2:83–98. https://doi.org/10.1007/s11153-007-9113-1.

Casadesús, Ricard. 2012. *Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino. Dos conceptos fundamentales para entender la creación continua*. Madrid: Editorial Académica Española.

Cohoe, Caleb. 2013. «There Must Be a First: Why Thomas Aquinas Rejects Infinite, Essentially Ordered, Causal Series», *British Journal for the History of Philosophy* 2: 838–56. https://doi.org/10.1080/09608788.2013.816934.

Contat, Alain. 2008. «Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento», en *Creazione e actus essendi. Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino*, ed. Jesús Villagrasa, 193–270. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Feser, Edward. 2011. «Existential Inertia and the Five Ways», *American Catholic Philosophical Quarterly* 85/2:235–67.

Feser, Edward. 2022. «The Neo-Classical Challenge to Classical Theism», *Philosophy Compass*. https://doi.org/10.1111/phc3.12863.

Feser, Edward. 2014. *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*. Editiones scholasticae.

Garrigou-Lagrange, Réginald. 1943. *De Deo Trino et Creatore. Commentarius in Summam Theologicam s. Thomae (Iª q. XVII-CXIX)*. Roma: Marietti.

Herrera, Juan José. 2017. «La conservación divina del universo», en *Figuras de la causalidad en la Edad Media y el Renacimiento*, eds. L. Corso de Estrada – M.ª J. Soto-Bruna – C. Alonso Del Real. Pamplona: EUNSA, 77–96.

Kerr, Gaven. 2015. *Aquinas's way to God: the proof in* De ente et essentia. New York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190224806.001.0001.

Kvanvig, Jonathan y McCann, Hugh. 1998. «Divine Conservation and the Persistence of the World», en *Divine and Human Action. Essays in the Metaphysics of Theism*, ed. Thomas Morris, 13–49. Ithaca and London: Cornell University Press. https://doi.org/10.7591/9781501746123-002.

Oppy, Graham. 2021. «On stage one of Feser's 'Aristotelian proof'», *Religious Studies* 57/3:491–502. https://doi.org/10.1017/S0034412519000568.

Perrier, Emmanuel. 2019. *L'attrait divin. La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez saint Thomas d'Aquin*. Paris: Parole et silence.

Schmid, Joseph. 2021a. «Existential Inertia and the Aristotelian Proof», *International Journal for Philosophy of Religion* 89/3:201–20. DOI:10.1007/s11153-020-09773-9.

Schmid, Joseph. 2021b. «Response to Hsiao and Sanders on Existential Inertia and the Thomistic Contingency Argument». *The majesty of reason*, Febrero 2. https://majestyofreason.wordpress.com/2021/02/02/response-to-hsiao-and-sanders-on-existential-inertia-and-the-thomistic-contingency-argument/

Stolarski, Grzegorz. 2001. *La possibilité et l'être. Un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d'Aquin*. Fribourg: Éditions Universitaires de Fribourg.